

УДК 008

НРАВСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА КАК ЦЕННОСТНО-СМЫСЛОВАЯ СИСТЕМА

Е.Н. Яркова

Предложена оригинальная типология нравственной культуры как ценностно-смысловой системы.

Ключевые слова: нравственная культура; типология; традиционализм; утилитаризм; креативизм.

В широком — феноменальном — смысле нравственную культуру можно определить как форму культуры, объединяющую такие культурные феномены, как обычаи, нравы, мораль, этика, этикет, этос, т.е. как совокупность культурных институтов, призванных выполнять прямо или косвенно функцию нормативной регуляции общества.

В узком — ноуменальном — смысле нравственная культура предстает как система ценностей и смыслов, составляющих нормативно-регулятивный уровень культуры и соответственно сущностное основание этики, морали, нравственности и т.д.

Существенная особенность нравственной культуры — ее аттрактивная роль в культуре. Едва ли не общим местом в культурологической литературе является квалификация нравственной культуры как ведущей формы культуры. Например, Ахиезер рассматривает нравственность как определяющий аспект культуры, как форму культуры, дающую основание человеческой деятельности от личности до общества, от малой группы до всего человечества [1, с. 299–300]. Нечто похожее находим у Швейцера, утверждающего, что «среди сил, формирующих действительность, нравственность является первой» [23, с. 115]. В чем причина лидирующей роли нравственной культуры относительно иных форм культуры?

Очевидно в том, что нравственная культура вездесуща, она выступает как некий вечный спутник человеческой деятельности вне зависимости от ее сферы. При этом нравственная культура не просто атрибутивное свойство человеческого действия, она его компас и главный ориентир. Нравственная культура — ядро

культуры, вокруг которого вращаются другие формы культуры — политическая, экономическая, научная, художественная.

Высокая значимость нравственной культуры рождает такое достаточно широко бытующее в культурологическом знании явление, как редукция культуры как таковой к нравственной культуре. Такого рода мыслительная процедура осуществляется посредством отождествления нравственности с культурой и трактовки безнравственных явлений как некультуры или антикультуры. Прародителем такого подхода можно, очевидно, считать Ж.-Ж. Руссо, который продемонстрировал разнонаправленность инструментального и нравственного развития общества [19]. Под влиянием идей Руссо в истории культурологической мысли сложилась традиция оценки прогрессивности той или иной культуры–цивилизации исходя из нравственного критерия. Например, Г. Померанц интерпретирует историю человечества как «прогресс нравственных задач» [18, с. 59].

Важен еще один момент — нравственная культура есть форма культуры, в которой ценностно-смысловые основания культуры предстают в наиболее обнаженном, «чистом» виде. Более того, этика, мораль — культурные феномены, в рамках которых артикулируются аксиологические основания культуры, ее сущностное содержание. Этику как важнейший элемент нравственной культуры можно рассматривать как самосознание культуры, ее внутреннюю саморефлексию. Поэтому, как представляется, наиболее короткий путь выявления специфики той или иной исторически сложившейся культуры–цивилизации — анализ ее нравст-

венного содержания, нравственных идеалов и норм.

В структурном плане нравственная культура представляет собой сложную конструкцию, которую можно рассматривать с разных позиций, выделяя разные ее уровни и элементы.

Исходной позицией структурного анализа нравственной культуры, очевидно, должна выступать позиция феноменализма, выделяющая в пространстве нравственной культуры различные ее формы, социальные, этнические и т.д. модификации. Как представляется, нравственная культура являет собой единство трех основных ее форм, отличающихся по степени рефлексивного осмысления бытующих нравственных норм: обыденную нравственность, мораль и этику. Традиция спецификации различных форм нравственной культуры восходит к Гегелю, который рассматривал мораль как субъективный аспект соответствующих поступков, а нравственностью считал сами поступки в их объективно развернутой полноте [6]. Эту традицию развивает О.Г. Дробницкий, различающий обыденную нравственность и две формы ее рефлексии — мораль и этику [9].

Исторически наиболее ранней формой нравственной культуры, по общему убеждению историков, культурологов, антропологов, являются прорастающие на почве архаики обыденные нравы. История их возникновения уходит корнями в эпоху палеолита. Ю.М. Бородай полагает, что тайна превращения биологического стада в простейший общественный организм заключается в постепенном становлении сверхбиологических принципов объединения, нравственных самоограничений — табу [5, с. 85].

Мораль как начальный уровень рефлексивного осмысления бытующих нравственных норм, как «отцеженная, уплотненная и засохшая в нормы и предписания форма нравственности» (Библер) возникает значительно позднее обыденных нравов. Рождение в человеческом сознании способности критического отношения к сущему и противопоставления ему некоторого идеального должного порядка О.Г. Дробницкий связывает с периодом расшатывания родо-общинных отношений [9, с. 80].

Позднее морали возникает этика. Будучи одним из продуктов культуры «осевого времени», она появляется вследствие актуализации

абстрактно-логического, рационалистического, критического по своему духу мышления. Этика — «неспокойная совесть морали» (Т.В. Адорно) — формируется как рефлексия второго порядка, теория морали, объясняющая, аргументирующая и систематизирующая моральные принципы. Действительно, с определенного момента мораль начинает нуждаться в обосновании разумом, ей становится необходима санкция разума на то, чтобы называться моралью. Вместе с тем миссия этики не ограничивается производством знаний о морали. Нельзя не согласиться с современными российскими исследователями, утверждающими, что этика соучаствует в производстве моральных добродетелей, норм, идеалов [24, с. 31].

Помимо нравственности, морали и этики как основных форм нравственной культуры, существуют и иные формы. В частности, этос, который современные авторы рассматривают как промежуточный уровень между изменчивыми, пестрыми нравами и собственно моралью, между «сущим» и «должным», как «полумораль», «полунравы», «полуетика» [2, с. 37–40]; и этикет, традиционно определяемый как формализованная нравственность.

Разумеется, феноменалистический план структурного анализа нравственной культуры не ограничен выделением основных ее форм. Нравственная культура являет собой необычайное богатство культурных феноменов. Можно дифференцировать и специфицировать нравственную культуру исходя из ее принадлежности к определенному социальному сегменту, религиозной традиции, профессиональной группе, этнической общности, личности и т.д.

В ноуменальном плане нравственная культура представляется как система ценностей и смыслов, лежащих в основании любой, безотносительно к ее предмету, деятельности и взаимодействия людей. Ценностно-смысловое содержание нравственной культуры оформляется при помощи системы некоторых лексических единиц, которые на уровне этико-философской рефлексии рассматриваются как фундаментальные этические понятия, или универсалии.

Одно из такого рода лексем-понятий — «высшее благо», которое определяется как высшая ценность, — метасмысл нравственной

культуры. Высшее благо интерпретируется как источник всех благ и конечная цель всех устремлений. Синонимичным лексеме-понятию «высшее благо» выступает понятие «добро», которое, подобно понятию «благо», является не только ценностным, но и оценочным понятием, обозначающим не только сам образец, но позитивную роль чего-либо в его отношении к образцу. Вместе со своей антитезой — злом — добро является наиболее обобщенной формой разграничения и противопоставления нравственного и безнравственного, отвечающего содержанию требований нравственности и противоречащего им. С помощью идеи добра оценивают действия отдельных лиц и социальную практику. Понятие «добро» сопрягается с понятием «добродетель». Добродетель интерпретируется как деятельностное воплощение добра, способность и готовность следовать добру и, соответственно, мера морального совершенства человека. Именно через добродетель человек приближается к высшему благу — добру. Понятие «добродетель», в свою очередь, соотносится с понятием «должное», которое может конкретизироваться как нравственный долг. Должное обусловлено добром как ценностью, и, наоборот, добро превращается в добродетель как деятельностное исполнение человеком долга. Наконец, значимой этической универсалией является понятие «идеал», интерпретируемое как высшая цель деятельности, как наиболее общее представление о должном, а в нормативном плане как нравственный эталон личности.

Разумеется, названные понятия очерчивают лишь общие контуры концептуального каркаса нравственной культуры. Кроме этого, структура, обозначенная названными лексемами, является своего рода «пустой структурой» — заполняемой различным ценностно-смысловым содержанием. Нравственная культура исторически и социально изменчива. Каждая нравственная традиция дает свое смысловое наполнение понятиям блага, добра, добродетели, долга, идеала. Собственно говоря, нравственную культуру человечества можно представить как некие грандиозные вариации *basso ostinato* — на неизменный бас.

Многообразие ценностно-смысловых модификаций нравственной культуры делает чрезвычайно актуальной их типологию. Только посредством отнесения к неким идеальным ти-

пам возможно выявление специфических особенностей нравственной культуры той или иной эпохи, того или иного социального слоя, той или иной конфессиональной общности или профессиональной группы.

Собственно говоря, сама идея типологии нравственной культуры достаточно нетривиальна, поскольку традиционно типизировалась не нравственная культура, но лишь ее части — нравственность, мораль, этика. Современная учебная литература по этике предлагает типизацию нравственности по историко-социальному критерию, мораль и этика чаще всего типизируются по персоналиям или этико-философским школам [24].

В отечественной этико-философской мысли XX века лидирующие позиции занимал формационный подход, в рамках которого специфика нравственной культуры того или иного социального слоя определялась его местом в системе производственных отношений [14]. Нельзя отрицать эвристичности формационного подхода, объяснительный потенциал которого едва ли исчерпан. Однако, фокусируя внимание на социально-экономических аспектах дифференциации нравственной культуры, он в той или иной степени нивелирует ее ценностно-смысловые аспекты, следовательно, до конца не раскрывает ее содержательную специфику. Такого рода специфика может быть выявлена посредством апелляции к семантико-аксиологическому критерию, в рамках которого акцентировались бы не социально-экономические, но ценностно-смысловые различия.

Типология нравственной культуры по семантико-аксиологическому основанию открывает возможность сопоставления ценностно-смыслового содержания различных исторических форм нравственной культуры. И, следовательно, делает более объемной картину нравственной культуры разных эпох. Три типа нравственной культуры — традиционный, утилитарный, креативный — это три типа интерпретации таких этических универсалий, как благо, добро, добродетель, должное, идеал и т.д. При этом наряду с чистыми типами могут быть типологические гибриды, в рамках которых смысловые интерпретации неоднородны, могут быть отнесены к двум или трем типам.

Что касается материала для такого рода типологического анализа, то им может служить этическая мысль, которая концептуализирует бытующие нравственные идеалы, а также моральные нормы. Конечно, типология нравственной культуры и типология этики — разные вещи: типология этики сводится к типологии объяснительных конструкций, типология нравственности — к типологии ценностей и смыслов.

Нравственная культура традиционного типа

Традиционная нравственная культура полагает в качестве высшего блага Абсолют — единое, безначальное и бесконечное, противопоставленное всякому конечному бытию первоначально всего сущего. В традиционалистской интерпретации высшее благо онтологично и принадлежит космическому контексту. Оно рассматривается как источник нравственных норм, значимость которых признается универсальной и ничем не ограниченной. Пользуясь терминологией И. Канта, традиционную нравственность можно назвать гетерономной, поскольку нормы поведения черпаются не из человеческого разума, но из иного, внешнего источника [11, с. 219–220]. Абсолют рассматривается как воплощение добра и наоборот — добро предстает как безусловная, заданная абсолютом ценность, выступающая мерилем нравов и нравственных начал. Облаченный в форму категорического императива, традиционалистский моральный закон квалифицируется как отражение единого, высшего универсального закона бытия. Вследствие этого моральный долг в рамках традиционализма жестко фиксирован. Соответственно, добродетель как мера морального совершенства человека толкуется как моральная твердость человека в соблюдении им морального долга. Что касается нравственных идеалов, то таковые интерпретируются традиционалистской нравственностью как некоторая заданная Абсолютом неизменная и независимая от творческих усилий человека идеальная реальность.

Спутником традиционализма является догматизм, суть которого заключается в слепой приверженности установленным моральным требованиям, без разумного их осмысления, без анализа конкретной ситуации, в которой они исполняются, без понимания последствий, ко-

торые из них вытекают. Отсюда произрастает и такая особенность традиционной нравственной культуры, как ее жесткая смысловая дуалистичность. Традиционалист видит мир в черно-белом цвете, разделенным на две части — добро и зло, добродетель и порок, должное и сущее. Симптоматично, что философское осмысление традиционной нравственности и морали осуществляется в этической традиции абсолютизма, в рамках которой моральные принципы добра и зла, добродетели и порока трактуются как извечные и неизменные, абсолютные начала (законы вселенной, априорные истины или божественные заповеди).

Необходимо отметить, что традиционализм представляет собой исторически наиболее ранний тип нравственной культуры. Ориентация на традиционализацию в определенном смысле связана с изначально присущим человеку культурным консерватизмом. Страх утраты накопленного культурного опыта — сформированных путем длительных поисков, проб и ошибок оптимальных стратегий бытия — приводил к сакрализации этого опыта, его сублимации в форме обычаев, ритуалов, воспринимаемых как незыблемые, не подлежащие критике образцы поведения и деятельности. К. Мангейм определяет традиционализм как нерелефлирующую приверженность прошлому [13].

В истории мировой культуры традиционализм представлен очень широко. Воплощением традиционализма является, например, нравственная культура древнего индуизма. В качестве Высшего блага древнеиндуистское нравственное сознание полагает Брахму или Брахмана («благоговение») — безличное абсолютное духовное начало, верховное божество и «прародителя всего мира» [10, I, 9.]. Человек в таком контексте рассматривается как носитель абсолютного духовного начала, его индивидуальная душа определяется как тождественный Брахману Атман: «Именно атман — все боги; вселенная содержится в атмане, ибо атман производит соединение этих одаренных телом с действительным» [10, XII, 119]. Созданием Брахмана объявляется дхарма — универсальный порядок, моральный закон, долг, добродетель, нравственный идеал, совокупность норм, определяющих добродетель человека. Дхарма отождествляется с высшим духовным началом человека — Атманом. Таким образом, человек рассматривает-

ся как носитель дхармы — высшего закона бытия, а сам нравственный закон приобретает форму категорического императива. В качестве негативного коррелята дхармы выступает адхарма — воплощение хаоса, аморальности, порока, безнравственности. В сущности, дхарма и адхарма есть воплощения добра и зла. Симптоматично, что в качестве арбитра, устанавливающего, что есть добро и зло, в древнеиндуистской нравственной традиции выдвигается Брахма. В Законах Ману указывается, что для различения деяний Брахма отделил дхарму от адхармы [10, I, 26], не случайно корнями дхармы объявляются Веды — священное предание [10, II, 6]. При этом авторитет Вед представляется непререкаемым, поскольку установленные в них нормы не подлежат критическому осмыслению: «Когда имеется противоречие в двух отрывках из священного откровения, они оба считаются дхармой, потому что они оба объявлены правильной дхармой» [10, II, 14]. Дхарма столь детально нормирует жизнь человека, что практически не оставляет места для свободного выбора, в сущности, человек превращается в послушного исполнителя предписанной роли. Если учесть, что такого рода роли различны для разных варн, то становится еще более очевидной внешняя жесткая моральная детерминация поведения человека: «Лучше своя дхарма, плохо исполненная, чем хорошо исполненная чужая, так как живущий [исполнением] чужой дхармы немедленно становится изгоем» [10, X, 97]. В этом плане Законы Ману являются воплощением принципа «то, что не разрешено — запрещено». Что касается жизненных ситуаций, относительно которых нет конкретных нормативных указаний, то здесь главным авторитетом объявляются брахманы как агенты Брахмы, призванные установить норму поведения для каждого случая: «Если возникнет [вопрос]: “Как быть, если [что-нибудь] не упомянуто в [сборниках наставлений в] дхарме?” — то, что ученые (^ista) брахманы объявят, несомненно, является дхармой» [10, XII, 108]. Необходимо отметить, что нравственная культура древнего индуизма содержит достаточно жесткий смысловой механизм кармического воздаяния, обеспечивающий исполнение нравственных норм: «...человек, следуя дхарме, объявленной в священном откровении и священном предании, достигает в этом мире

славы, после смерти — наивысшего блаженства» [10, II, 9]. Таким образом, дхармашаstra — учение о должном и запретном — превращается в главное руководство всей жизни человека и основу нравственной культуры.

Иллюстрацией нравственного традиционализма может служить Конфуцианство, которое, будучи в целом неоднородно, содержит значительную долю традиционалистских ценностей и смыслов. Значительный заряд традиционализма несет на себе мусульманская нравственная культура. Элементы традиционализма содержится в христианской нравственной культуре в многообразии ее модификаций. В христианском понимании высшее благо есть Бог, отношением к Богу определяются нравы и добродетели. Долг человека заключается в том, чтобы исполнять волю Божью. Однако нравственность Христа выражается не во внешних жестко фиксированных нормах, но во внутреннем смысле морального закона, суть которого есть любовь [8]. Иными словами, в нравственной культуре христианства преодолевается жесткий внешний нравственный детерминизм традиционализма, рождается проблема морального выбора.

Нравственная культура утилитарного типа

Утилитарная нравственная культура полагает в качестве высшего блага пользу человека, общества. Показательно, что равнозначным понятию «польза» в утилитаристском дискурсе выступает понятие «интерес». Ключевая идея утилитаризма — идея возведения материального и социального благополучия человека, общества в статус высшего блага. Добро в таком контексте отождествляется с пользой, польза выступает как мерило нравов и нравственных начал. Она рассматривается как источник нравственных норм, соответственно, добродетель как мера морального совершенства человека понимается как его готовность служить на благо общества, других людей. Однако «польза» — понятие относительное, соответственно, утилитаризм отделен от релятивизма. Моральный закон утилитаризма отливается в форму утилитаристской максимы — «нравственно то, что принесит максимальную пользу человеку или обществу». Вследствие этого моральный долг не фиксирован: образцы поведения становятся за-

висимыми от ситуационной пользы, приобретают динамичный, изменчивый характер [25].

Что касается нравственных идеалов, то таковые интерпретируются утилитаристской нравственностью как некоторая обусловленная принципом пользы идеальная реальность, представляющая собой достаточно нестабильное образование. Вследствие этого утилитарная нравственная культура менее дуалистична — квалификация каких-либо явлений, поступков как добра или зла не является раз и навсегда определенной, жестко фиксированной. Симптоматично, что философское осмысление утилитарной нравственности и морали осуществляется в этической традиции релятивизма, в рамках которой моральные принципы добра и зла трактуются как исторически и социально изменчивые и связанные с интересами людей.

Необходимо отметить, что утилитаризм, подобно традиционализму, представляет собой исторически достаточно ранний тип нравственной культуры. Можно предположить, что ориентация на принцип пользы лежала у истоков культуры как таковой. Первой попыткой этико-философской концептуализации утилитаризма можно считать этику софистов. Однако как целостная законченная система утилитаризм оформляется достаточно поздно — в эпоху модернизации.

Примером нравственной культуры утилитаризма можно считать западную нововременную буржуазную нравственную культуру. Понятие «буржуазная нравственная культура» поливалентно, поэтому необходимо уточнить, что речь идет о тех нравственных нормах, моральных добродетелях, этических принципах, носителями которых выступала нововременная западная буржуазия и выразителями которого выступали буржуазные идеологи. М. Оссовская утверждает, что: «...буржуазной нравственности ... в качестве конкретно-исторического явления соответствует нравственность западноевропейской и американской мелкой буржуазии, — нравственность, полностью сложившаяся в XVII веке и в эпоху либерализма, все более широко распространявшаяся также среди мелких капиталистов, с одной стороны, и среди рабочей аристократии наиболее богатых стран — с другой» [17, с. 250].

Типичная для утилитаризма направленность на земное благополучие, измеряемое

принципом пользы, пронизывает нравственную культуру буржуа. Буржуазным моралистом номер один по праву считают «великого наставника юного капитализма» Бенджамина Франклина. Теоретик, пропагандист и популяризатор буржуазной морали, Франклин не только в своих трудах, но и в жизни придерживался убеждения, согласно которому добродетель следует измерять полезностью, соответственно, материальное и социальное благополучие следует рассматривать как высшую ценность и цель. Призыв к обогащению является ядром франклиновской системы. Обогащение рассматривается как профессиональное призвание, святой долг и обязанность гражданина. Симптоматично, что Франклин придерживается мнения, согласно которому добродетель не является самоценностью — она лишь необходимое условие обогащения. Добродетельным следует быть, по Франклину, потому что это способствует накоплению богатства, пороки следует искоренять, потому что они препятствуют обогащению. При этом он полагал, что для достижения желаемого результата необходимо строго придерживаться определенной системы нравственных норм — добродетелей, отступление хотя бы от одной из них становится препятствием на пути достижения успеха и экономического процветания [22]. Таким образом, проповедуемые Франклином моральные нормы получают утилитарное обоснование, они верифицируются при помощи критерия выгоды. Франклин превращает делание денег, денежный расчет в добродетельные деяния, достойные порядочных людей. Обогащение из греховной страсти превращается в долг каждого человека и гражданина.

Конечно, в миссии пропагандиста буржуазной морали Франклин не был одинок. Рупором буржуазной морали служили, например, гражданские катехизисы, созданные в эпоху Великой французской революции. Главным принципом, выдвигаемым в такого рода сводах моральных норм, был утилитарный принцип: «Быть добродетельным — значит руководствоваться тем, что полезно для человека и общества» [17, с. 406].

Более детальную расшифровку идеи утилитаризма получают в творчестве Т. Гоббса и Д. Локка. Социально-этические концепции этих мыслителей содержат теоретическое обоснова-

ние и моральную аргументацию важнейших положений массового буржуазного утилитаризма. Например, моральным героем Гоббса является эгоистический индивид, ориентированный на пользу, власть, успех. Стремление каждого индивида к удовлетворению природных потребностей — телесных и душевных (честолюбие) — квалифицируется Гоббсом как «естественный закон»: «Естественный закон есть предписание или найденное разумом общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для его жизни или что лишает его средства к ее сохранению, и упускать то, что он считает наилучшим средством для сохранения жизни» [7, с. 149]. При этом, как мыслит Гоббс, в вопросах благополучия, выгоды и самосохранения не может быть верховного авторитета, поскольку любое умозаключение носит частный и ограниченный характер. И поскольку «каждый сам является судьей в вопросах собственного самосохранения и благополучия», следует предоставить самому индивиду право на различение добра и зла. Таким образом, Гоббс выступает не просто как апологет утилитарной нравственности, но как «...защитник утилитарной автономии, он делает акцент не на выгоде просто, а на самостоятельно усмотренной выгоде...» [21, с. 237].

Наиболее полное, и систематизированное, и последовательное отражение буржуазный утилитаризм находит в трудах представителей классического утилитаризма — И. Бентама, Дж.Ст. Милля. Ключевой проблемой классических утилитаристов становится главное противоречие утилитаризма — противостояние общественных и индивидуальных интересов, конфликт единичного и всеобщего блага, частной и всеобщей пользы. Приверженец социального номинализма, Бентам интерпретирует общество как сумму составляющих его индивидов, соответственно, общественный интерес понимается им как сумма интересов отдельных членов, соответственно, всеобщее счастье трактуется как сумма счастья индивидуальных судеб. «Напрасно толковать об интересе общества, не понимая, что такое интерес отдельного лица», — пишет Бентам [3, с. 11]. Тезис Бентама — «максимум возможного счастья для наибольшего числа лиц» — защищает идею гармонии частных интересов. Средством достижения такого рода гармонии, в видении Бентама,

должна служить «моральная арифметика» — расчет полезного эффекта всех принимаемых решений. Мораль, следовательно, превращается в искусство калькуляции, количественного анализа удовольствий, с тем чтобы производить наибольшую сумму счастья. Таким образом, в этике Бентама проступают элементы рационализма, хотя, несомненно, утилитарного свойства, поскольку ведущим принципом остается принцип пользы.

Последователь Бентама Дж.Ст. Милль также полагал, что основу морали составляет принцип пользы, который определяет все частные цели человека. При этом польза, в видении Милля, заключается в счастье человека. Соответственно, добродетель ценна не сама по себе, а как средство достижения пользы-счастья. Милль иначе, чем Бентам, решает проблему соотношения общей и индивидуальной пользы. Стремясь смягчить холодную рассудочность, присущую утилитарной этике Бентама, романтизировать утилитаризм, Дж.Ст. Милль связывал свободу с принципом полезности. Он полагал, что индивидуальная свобода в обществе не должна ограничиваться, т.к. она способствует достижению людьми счастья и процветания: «...свободное развитие индивидуальности есть одно из первенствующих существенных благ, оно есть ... элемент, сопутствующий тому, что обозначается выражениями: цивилизация, образование, воспитание просвещение...» [16, с. 302]. Решая, как совместить социальную справедливость со свободой индивида, Милль уповал на воспитание и образование, способствующие развитию альтруизма, укрепляющие общественную солидарность: «...утилитарианский принцип требует, чтоб каждый индивидуум был доведен до сознания, что его собственное счастье для него невозможно, если его поступки будут противоречить общему счастью, — он требует, чтоб стремление к общему счастью сделалось обычным мотивом поступков каждого индивидуума и чтобы этот мотив имел широкое и преобладающее значение в человеческой жизни» [16, с. 115].

К утилитарному типу можно отнести нравственную культуру социализма. Изобретателем термина «социалистический утилитаризм», очевидно, следует считать А.В. Луначарского, настаивающего на том, что социалистический утилитаризм следует отличать от мещанского,

которому: «...свойственны вершковые и грошовые черты. У нас каждая польза, даже самая маленькая, связана, в конце концов, с гигантской полезностью — именно с социалистическим строительством во всем его целом» [12, с. 118]. Специфика социалистического утилитаризма заключается, как это следует из слов Луначарского, в утверждении в качестве высшего блага общественной пользы, соответственно, редукции индивидуальной пользы к общественной пользе. В учебном пособии по марксистской этике читаем: «Коммунистическая мораль — это мораль коллективизма. Она не совместима с эгоизмом, себялюбием, своекорыстием, гармонично сочетает общенародные, коллективные и личные интересы. Ее основополагающий принцип — “один за всех, все за одного”» [14, с. 195]. Основной добродетелью, позиционируемой коммунистической моралью, является труд на общее благо: «...склонность к труду сама по себе не делает человека нравственным. Для этого необходимо в трудовой деятельности преследовать *общественный интерес*» [14, с. 213].

В целом утилитаризм как тип нравственности — явление, не ограниченное во времени и пространстве. Например, этический утилитаризм XX в. отличается разнообразием вариантов — это утилитаризм поступка, утилитаризм правила, утилитаризм мотива, мировой утилитаризм, стратегический утилитаризм [15].

Нравственная культура креативного типа

Креативная нравственная культура характеризуется полаганием в качестве высшего блага творчества, которое рассматривается как главная цель, ценность, воплощение добра. Отношение к творчеству выступает как мерило нравственной зрелости общества, соответственно, творчество квалифицируется как главная добродетель и мера морального совершенства человека. Таким образом, креативизм делает упор не на оценке поступка, но на творческом развитии личности. Моральный закон в рамках креативизма — это закон самоорганизации, саморазвития, который зиждется на соединении идеалов свободы и ответственности личности. Основным принципом самоорганизации, саморазвития выступает принцип морального выбора, который осуществляется на основе анализа и синтеза различных элементов действительно-

сти. При этом действительность понимается широко как природная, социальная, духовная, личностная реальность. Нравственные нормы креативизма формируются в результате синтеза сложившихся трансцендентных и имманентных, абсолютных и относительных, сакральных и профанных смыслов. С точки зрения креативизма моральные нормы не могут быть сформулированы как набор рекомендаций и запретов. Равно как целью нравственного воспитания является не усвоение некоторой догмы, но нравственное совершенство человеческой природы. Креативная нравственная культура утверждает высшую роль человеческого духа, разума как источника морали.

Пользуясь терминологией И. Канта, креативистскую нравственность можно назвать автономной, поскольку она позиционирует условие, согласно которому поведение человека регулируется не извне, а изнутри. Иными словами, личность совершает или не совершает какие-либо поступки не потому, что ищет одобрения некоторого внешнего авторитета, а потому, что опирается на свои внутренние убеждения, на развитую систему личностных ценностей [11, с. 219–220]. Главное отличие креативной морали — процессуальность, ориентация на постоянное наращивание творческого потенциала. Именно креативная нравственность создает наиболее эффективные образцы деятельности человека, воспитывает человека как субъекта творчества — «негэнтропийной» деятельности.

Если говорить о конкретно-исторических формах креативной нравственной культуры, то элементы таковой можно обнаружить в культуре Античности, Возрождения, Нового времени, однако нравственная культура креативизма, в определенном смысле, — это будущее нравственной культуры человечества. Более всего контуры этого будущего проступают в этике экзистенциализма, в рамках которой концептуализируется креативный тип морального сознания.

Например, Н.А. Бердяев выдвигает идею этики творчества, которую он рассматривает как высшую и наиболее зрелую форму нравственного сознания [4, с. 129]. Согласно Бердяеву, сама нравственная жизнь, нравственные оценки и деяния носят творческий характер, соответственно, творческое отношение ко всей жизни есть не только право, но долг человека.

Бердяев квалифицирует творческое напряжение как нравственный императив, подчиняющий все сферы жизни человека. Философ убежден, что не существует застывшего статичного нравственного порядка, подчиненного единому нравственному закону, соответственно, человек не пассивный исполнитель законов этого миропорядка, но изобретатель и творец. Этика творчества, в видении Бердяева, утверждает ценность индивидуального и единичного: «Каждый индивидуальный человек должен нравственно поступать как он сам, а не как другой человек, его нравственный акт должен вытекать из глубины его нравственной совести» [4, с. 123]. Однако, как полагает Бердяев, творчество не эгоистично, поскольку отрешает человека от самого себя и направляет на высший мир. Бердяев определяет этику творчества как этику энергетическую и динамическую. Он утверждает, что в основе жизни лежит энергия, а не закон, именно энергия создает закон. В интерпретации Бердяева, повышение энергии жизни, творческий подъем есть один из критериев нравственной оценки: «Добро есть радий в духовной жизни...» [4, с. 131]. Философ полагает, что для этики творчества основное значение имеет творческое воображение. Он пишет: «Существует нравственное воображение, творящее образ лучшей жизни... Сила творческого воображения есть принцип таланта в нравственной жизни» [4, с. 130].

Идея креативной нравственной культуры развивается другими экзистенциалистами, например Ж.-П. Сартром, который для обозначения такого рода культуры вводит понятие «мораль непредопределенности» [20]. Сартр выступает против морали долга. Долг для него — попытка ограничить или снять творческий элемент в индивидуальном действии. В видении Сартра, человек осужден быть свободным, свобода есть условие и цель человеческого существования. Сартр утверждает, что человеческое бытие не содержит в себе никаких предзаданных свойств и характеристик, из которых можно было бы вывести какие-либо предписания для его поведения. Философ полагает, что ценности не записаны в вещах, а творятся человеком, при этом творение есть одновременно и выбор определенного образа мира, за что человек несет полную, не разделяемую ни с кем ответственность. Сартр убежден, что мораль не

есть следование каким-то извне данным предписаниям, не стремление быть моральным, а осуществление действия, необходимого и эффективного в данной ситуации. Таким образом, позиция моральности завоевывается вновь и вновь в каждой конкретной ситуации. Универсальная норма, в видении Сартра, — это стремление уйти от ответственности. Мораль конкретна, она всегда есть живой индивидуальный творческий опыт «делания».

Нравственная культура современной России

Нравственная культура современной России представляет собой сложный гибрид трех типов нравственности. Превалирующим типом, несомненно, является утилитаризм, который глубоко проник во все слои общества, стал основой идеологических конструкций и повседневной практики.

Как представляется, на втором месте в системе нравственных ориентиров современного российского общества стоит традиционализм, который, несомненно, все более сжимается под натиском нравственных императивов утилитаризма, однако говорить о его превращении в культурный рудимент более чем преждевременно.

Наконец, третье место в рейтинге нравственных императивов современной культурной ситуации России, занимает креативизм. Вместе с тем, очевидно, что инновационное развитие России возможно лишь при условии выдвижения ценностей креативизма на первое место.

Список литературы:

1. *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта (Социокультурная динамика России). Т.2. Теория и методология. Словарь. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1998.
2. *Бакутановский В.И., Согомонов Ю.В.* Этнос среднего класса. Нормативная модель и отечественные реалии. Тюмень: Центр прикладной этики; НИИ прикладной этики ТюмГНГУ, 2000.
3. *Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998.
4. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993.
5. *Бородай Б.М.* Эротика — смерть — табу: трагедия человеческого сознания. М.: Гнозис, Русское феноменологическое общество, 1996.
6. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990.
7. *Гоббс Т.* Избр. произведения. Т.1. М.: Мысль,

- 1964.
8. *Гусейнов А.А., Апресян Р.Г.* Этика: учебник. М.: Гардарики, 2000.
 9. *Дробницкий О.Г.* Проблемы нравственности. М.: Наука, 1977.
 10. *Законы Ману* / пер. С.Д. Эльмановича, пров. и испр. Г.Ф. Ильиным. М., 1960.
 11. *Кант И.* Сочинения: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т.4.
 12. *Луначарский А.В.* Сочинения: в 8 т. М.: Художественная литература, 1965. Т.8.
 13. *Мангейм К.* Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994.
 14. *Марксистская этика: учеб. пособие для вузов* / А.И. Титаренко, А.А. Гусейнов, В.И. Бакштановский и др. М.: Политиздат, 1986.
 15. *Медзгова Я.* Историко-критический анализ современного этического утилитаризма: дис. ... канд. филос. наук. М., 1984.
 16. *Милль Дж.Ст.* Утилитарианизм. СПб.: Изд-во И.П. Первозникова, 1900.
 17. *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа: Исследования по истории морали. М.: Прогресс, 1987.
 18. *Померанц Г.* Опыт философии солидарности // *Вопр. философии.* 1991. №3. С.51–66.
 19. *Руссо Ж.-Ж.* Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов? // *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М., 1969. С.9–31.
 20. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000.
 21. *Философия* эпохи ранних буржуазных революций / ред. коллегия: Т.И. Ойзерман, В.М. Богуславский и др. М.: Наука, 1983.
 22. *Франклин В.* Избранные произведения. М.: Гос. изд. полит. лит., 1956.
 23. *Швейцер А.* Культура и этика / пер. с нем. М.: Прогресс, 1973.
 24. *Этика: учеб. для студ. филос. ф-тов вузов* / А.А. Гусейнов, Е.М. Дубко, С.Ф. Анисимов и др. М.: Гардарики, 1999.
 25. *Яркова Е.Н.* Утилитаризм как тип культуры: концептуальные параметры и специфика России. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001.

ETHICAL CULTURE AS A VALUE-SEMANTIC SYSTEM

Elena N. Yarkova

Tyumen State University; 10, Semakov str., Tyumen, 625003, Russia

The article offered an original typology of ethical culture as a value-semantic system.

Key words: moral culture; typology; traditionalism; utilitarianism; creativity.